41e Année N° 195

ÉTUDES TRADITIONNELLES

LE VOILE D'ISIS

MARS 1936



RÉDACTION ET ADMINISTRATION
CHACORNAC FRÈRES
11, Quai Saint-Michel, 11
PARIS (Ve)

ÉTUDES TRADITIONNELLES
LE VOILE D'ISIS

41e Année — Mars 1936 — N° 195

DE LA HIÉRARCHIE INITIATIQUE

L'ALLUSION que nous faisions à la hiérarchie initiatique, en parlant de la notion de l' « élite » comme susceptible, outre son sens général, d'être envisagée à plusieurs degrés différents, a besoin d'être encore précisée à certains égards, car il se produit à ce sujet de fréquentes confusions, non seulement dans le monde purement profane, ce dont il n'y aurait pas lieu de s'étonner, mais même parmi ceux qui, à un titre ou à un autre, devraient normalement être plus instruits de ce dont il s'agit. Il semble d'ailleurs que toute idée de hiérarchie, même en dehors du domaine initiatique, soit particulièrement obscurcie à notre époque, et qu'elle soit une de celles contre lesquelles s'acharnent plus spécialement les négations de l'esprit moderne, ce qui, à vrai dire, est bien conforme au caractère antitraditionnel de celui-ci, caractère dont l' « égalitarisme » sous toutes ses formes représente en somme simplement un des aspects. Il n'en est pas moins étrange de voir cet « égalitarisme » admis et proclamé même par des membres d'organisations initiatiques qui, si amoindries ou déviées qu'elles puissent être à bien des points de vue, conservent pourtant forcément toujours une certaine constitution hiérarchique, faute de quoi elles ne pourraient subsister en aucune façon ; il y a là évidemment quelque chose de paradoxal, et même de contradictoire, qui

ne peut s'expliquer que par l'extrême désordre qui règne partout actuellement. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'y insister davantage ici, car il est bien clair que ce n'est pas à ceux qui nient de parti pris toute hiérarchie que nous pouvons songer à nous adresser ; ce que nous voulions dire, c'est que, dans ces conditions, il n'est pas étonnant que cette idée soit parfois plus ou moins mal comprise par ceux mêmes qui l'admettent encore, et qu'il leur arrive de se méprendre sur les différentes applications qu'il convient d'en faire.

Comme nous venons de le dire, toute organisation initiatique, en elle-même, est essentiellement hiérarchique, si bien qu'on pourrait voir là un de ses caractères fondamentaux, quoique, bien entendu, il ne lui soit pas exclusivement propre, et qu'il puisse exister aussi en un certain sens, non seulement dans les organisations traditionnelles « extérieures », mais même jusque dans les organisations profanes, du moins pour autant que celles-ci sont constituées, dans leur ordre, suivant des règles normales. Cependant, la hiérarchie initiatique a quelque chose de spécial qui la distingue de toutes les autres : c'est qu'elle est formée essentiellement par des degrés de « connaissance », avec tout ce qu'implique ce mot entendu dans son véritable sens, car c'est en cela que consistent les degrés mêmes de l'initiation, et aucune considération autre que celle-là ne saurait y intervenir. Certains ont représenté ces degrés par une série d'enceintes concentriques qui doivent être franchies successivement, ce qui est une image très exacte, car c'est bien d'un « centre » qu'il s'agit de s'approcher de plus en plus, jusqu'à l'atteindre finalement au dernier degré ; d'autres ont comparé aussi la hiérarchie initiatique à une pyramide, dont les assises vont toujours en se rétrécissant à mesure qu'on s'élève de la base vers le sommet, de façon à aboutir ici encore à un point unique qui joue le même rôle que le centre dans la figure précédente ; quel que soit d'ailleurs le symbolisme adopté à cet égard, c'est bien précisément cette hiérarchie de degrés que nous

avions en vue en parlant des distinctions s'opérant à l'intérieur de l' « élite ».

Il doit être bien entendu que ces degrés peuvent être indéfiniment multiples, comme les états auxquels ils correspondent et qu'ils impliquent dans leur réalisation, car c'est véritablement d'états différents qu'il s'agit dès lors que la connaissance est effective, ainsi que nous avons eu déjà l'occasion de l'expliquer bien souvent. Par conséquent, les degrés existant dans une organisation initiatique quelconque ne représenteront jamais qu'une classification, forcément « schématique » ici comme en toutes choses, et limitée en somme à la considération de certaines étapes principales ou plus nettement caractérisées ; et, suivant le point de vue auquel on se placera pour établir une telle classification, les degrés ainsi distingués en fait pourront naturellement être plus ou moins nombreux, sans qu'il faille pour cela voir dans ces différences de nombre une contradiction ou une incompatibilité quelconque, car, au fond, cette question ne touche à aucun principe doctrinal et relève simplement des méthodes qui peuvent être particulières à chaque organisation initiatique, fût-ce à l'intérieur d'une même forme traditionnelle, et à plus forte raison quand on passe d'une de ces formes à une autre. A vrai dire, il ne peut y avoir, en tout cela, de distinction parfaitement tranchée que celle des « petits mystères » et des « grands mystères », c'est-à-dire de ce qui se rapporte respectivement à l'état humain et aux états supérieurs de l'être ; tout le reste n'est, dans le domaine des uns et des autres, que subdivisions qui peuvent être poussées plus ou moins loin pour des raisons d'ordre contingent.

D'autre part, il faut bien comprendre aussi que la répartition des membres d'une organisation initiatique dans ses différents degrés n'est en quelque sorte que « symbolique » par rapport à la hiérarchie réelle, parce que l'initiation, à un degré quelconque, peut, dans bien des cas, n'être que virtuelle ; si elle était toujours effective, les deux hiérarchies coïncideraient entièrement ; mais, si la chose est concevable

en principe, il faut reconnaître qu'elle n'est guère réalisable en fait, et qu'elle l'est d'autant moins, dans certaines organisations, que celles-ci ont subi une dégénérescence plus ou moins accentuée et qu'elles admettent trop facilement des membres dont la plupart sont fort peu aptes à obtenir plus qu'une simple initiation virtuelle. Cependant, si ce sont là des défauts inévitables dans une certaine mesure, ils n'atteignent en rien la notion même de la hiérarchie initiatique, qui demeure parfaitement indépendante de toutes les circonstances de ce genre ; un état de fait, si fâcheux qu'il soit, ne peut rien contre un principe et ne saurait aucunement l'affecter ; et la distinction que nous venons d'indiquer résout naturellement l'objection qui pourrait se présenter à la pensée de ceux qui ont eu l'occasion de constater, dans les organisations initiatiques dont ils peuvent avoir quelque connaissance, la présence, même aux degrés supérieurs, d'individualités auxquelles toute initiation effective ne fait que trop manifestement défaut.

Un autre point important est celui-ci : une organisation initiatique comporte non seulement une hiérarchie de degrés, mais aussi une hiérarchie de fonctions, et ce sont là deux choses distinctes, qu'il faut avoir bien soin de ne pas confondre, car la fonction dont quelqu'un peut être investi, à quelque niveau que ce soit, ne lui confère pas un nouveau degré et ne modifie en rien celui qu'il possède déjà. La fonction n'a, pour ainsi dire, qu'un caractère « accidentel » par rapport au degré : l'exercice d'une fonction déterminée peut exiger la possession de tel ou tel degré, mais il n'est jamais attaché nécessairement à ce degré, si élevé d'ailleurs que celui-ci puisse être ; et, de plus, la fonction peut n'être que temporaire, elle peut prendre fin pour des raisons multiples, tandis que le degré constitue toujours une acquisition permanente, obtenue une fois pour toutes, et qui ne saurait jamais se perdre en aucune façon, et cela qu'il s'agisse d'initiation effective ou même simplement virtuelle.

La hiérarchie initiatique véritablement essentielle est donc

celle des degrés ; dès lors que c'est de « connaissance » qu'il s'agit proprement en toute initiation, il est bien évident que le fait d'être investi d'une fonction n'ajoute rien sous ce rapport ; il peut donner, par exemple, la faculté de transmettre l'initiation à d'autres, mais non pas celle d'accéder soi-même à un état plus élevé. Il ne saurait y avoir aucun degré ou état qui soit supérieur à celui de l' « adepte » ; que ceux qui y sont parvenus exercent par surcroît certaines fonctions ou qu'ils n'en exercent aucune, cela ne fait absolument aucune différence sous ce rapport ; et ce qui est vrai à cet égard pour le degré suprême l'est également, à tous les échelons de la hiérarchie, pour chacun des degrés inférieurs (1). Par conséquent, lorsqu'on parle de la hiérarchie initiatique sans préciser davantage, il doit être bien entendu que c'est toujours de la hiérarchie des degrés qu'il s'agit ; c'est celle-là, et celle-là seule, qui, comme nous le disions précédemment, définit les « élections » successives allant graduellement du simple « rattachement » initiatique jusqu'à l'identification avec le « Centre », c'est-à-dire, en d'autres termes, à la réalisation de l' « Identité Suprême ».

René Guénon.

1. Nous rappelons que l' " adepte„ est proprement celui qui a atteint la plénitude de l'initiation ; certaines écoles font cependant une distinction entre ce qu'elles appellent " adepte mineur „ et " adepte majeur „ ; ces expressions doivent alors se comprendre, originairement tout au moins, comme désignant celui qui est parvenu à la perfection respectivement dans l'ordre des " petits mystères „ et dans celui des " grands mystères „.

ED-DÎN

A Seyidî Muhammad Djamâl ed-Dîn.

I

Le mot arabe *dîn* (1) désigne l'ensemble de tout ce que la tradition peut comporter, c'est-à-dire tout ce qui est impliqué dans les trois éléments constitutifs et fondamentaux de la tradition intégrale, à savoir : premièrement la doctrine qui est la base et le point de départ de la réalisation spirituelle ; deuxièmement la méthode de cette réalisation ; et troisièmement l'influence spirituelle qui en est la condition. Si nous nous plaçons au point de vue de la réalisation spirituelle au sens rigoureux du terme, donc au point de vue de la réalisation totale qui est d'ordre initiatique, le *dîn* sera la tradition envisagée intégralement sous le rapport de cette réalisation ; et comme, au fond, tout élément traditionnel reste rattaché, si indirectement et lointainement que ce soit, à ce qui constitue l'essence même de la tradition, et qui est proprement initiatique, on peut considérer même les applications sociales de cette dernière comme des éléments, très secondaires sans doute, mais néanmoins réels, de la méthode initiatique, et l'on peut entendre par le mot *dîn* la tradition intégrale en tant que « support » initiatique. Lorsque nous parlerons de doctrine, de méthode et d'influence spirituelle, ce ne seront donc pas

1. Ce terme a parfois aussi un sens de " justice ", comme par exemple dans ce verset de la *fâtihah* : *Mâliki yawni ed-dîn.* " à Celui à qui appartient le jour du Jugement ".

exclusivement les théories et les rites ou pratiques directement initiatiques, ou initiatiques par définition, que nous aurons en vue, mais aussi la doctrine et le rituel traditionnel envisagés d'une manière intégrale, mais spécialement sous le rapport de leur essence et de leur portée initiatique.

Partout où un ou deux des trois éléments : doctrine, méthode et initiation, est altéré ou vient même à manquer, il n'y a plus de tradition intégrale ou totale et par conséquent plus de tradition régulière, ni même, dans le cas le plus extrême, de tradition quelle qu'elle soit ; ce dernier cas est par exemple celui de la philosophie, qui a évidemment dû provenir, à l'origine, d'un élément doctrinal d'une tradition, et qui n'est pas autre chose qu'une dégénérescence plus ou moins prononcée de cet élément, dégénérescence rendue possible par le détachement « luciférien » (1) de cet élément doctrinal de l'ensemble traditionnel, de telle sorte qu'il ne reste plus qu'une théorie privée de méthode de réalisation spirituelle et, à plus forte raison, d'une influence du même ordre. Une pareille théorie est imparfaite, sinon tout à fait fausse, même du point de vue simplement théorique, précisément parce qu'elle prétend se suffire à elle-même, au lieu d'être, comme elle le devrait normalement, ordonnée en vue de la réalisation comme un simple moyen en vue d'une fin.

Si la philosophie n'implique ni méthode ni influence initiatiques, la religion, de son côté, tend à ne laisser subsister que le second élément constitutif de la tradition intégrale, c'est-à-dire la méthode, et à négliger la doctrine qui reste alors incomplète, ou qui se réduit même à néant dans les hétérodoxies pseudo-religieuses, sans parler de l'influence initiatique qui est alors perdue.

D'une façon analogue, il est des influences initiatiques

1. Nous rappelons que le luciférianisme est le premier degré d'éloignement du Principe divin, le second degré étant le satanisme. Le luciférianisme, appelé en arabe *shirk* ", association ", consiste à mettre une réalité contingente sur le même plan que la Réalité absolue et divine, tandis que le satanisme, en arabe *kufr*, " infidélité ", nie cette Réalité même.

qui ne sont plus que transmises d'une façon plus ou moins régulière, et qui, n'étant accompagnées et soutenues ni par une doctrine ni par une méthode de réalisation, ne sauraient par elles-mêmes répondre à la notion du *dîn* ou de la tradition intégrale (1).

2

Le *dîn* se présente donc avant tout sous la forme d'une doctrine, et se manifeste dans le temps et l'espace sous celle d'un rituel, d'un ensemble d'observances qui est l'application plus ou moins extérieure de l'élément doctrinal, ou la mise en pratique de celui-ci. On peut dire que le *dîn* est doctrinal *a priori* et méthodique *a posteriori* ; mais au delà et au fond même de ce complémentarisme réside l'influence spirituelle dont les deux éléments précédents, doctrine et méthode, sont comme les canaux ou les artères, — intellectuel et « statique » le premier, volontaire et « dynamique » le second. L'influence spirituelle, suivant la façon dont on l'envisage, est soit « statique », soit « dynamique » : « statique » en tant que « point spirituel » qui pénètre, décompose et absorbe le milieu individuel, et « dynamique » en tant que ce même noyau est envisagé en sens inverse, c'est-à-dire comme s'ouvrant, se déployant et croissant à l'intérieur du milieu individuel, jusqu'à pénétration et intégration totale de celui-ci.

La forme doctrinale du *dîn* islamique s'exprime essentiellement par la *shahâdah*, le « témoignage » (2), qui est la formule la plus concise et l'énonciation primordiale du *tawhîd*, la doctrine de l'Unité ; c'est cette idée d'Unité qui

1. Nous citons ces exemples indépendamment l'un de l'autre, et sans vouloir comparer leurs degrés respectifs de dégénérescence qui diffèrent grandement, et dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici.

2. *Lâ ilaha illâ Llâh, Muhammadun rasûlu Llâh* : " Il n'y a pas de divinité (réalité absolue ou infinie), si ce n'est La Divinité (La Réalité, L'Absolu, L'Infini) ; Mohammed (l'Homme universel) est l'Envoyé (le Symbole) de la Divinité ". — Cf. aussi notre article *Shahâda et Fâtiha* dans *Le Voile d'Isis*, décembre 1933.

est le principe doctrinal du *dîn*. Celui-ci étant, par définition, complet dans chacun de ses éléments constitutifs, l'élément doctrinal, qui est un de ceux-ci, doit être complet également ; l'énonciation de l'Unité ne doit pas être restrictive, donc incomplète, comme l'est le monisme philosophique, mais elle doit au contraire être métaphysiquement complète en ce sens qu'elle exprime plutôt qu'elle ne définit. On ne saurait mieux mettre en lumière le caractère métaphysique de la *shahâdah* et de sa substance théorique, le *tawhîd* ou la doctrine de l'Unité, qu'en remplaçant le mot d' « Unité » par celui d' « Ipséité » ; et lorsqu'on désigne l'essence absolument inconditionnée de l'Unité par le terme de « Non-Dualité », il convient de rendre cette expression, afin de désigner l'Essence ultime de l' « Ipséité », par « Non-Altruité ». L'Unité islamique n'est qu'un symbole à caractère numérique, comme un point serait un symbole à caractère spatial ; mais Ce que cette Unité exprime, derrière et à travers l'Unité ontologique, est proprement le « Non-Nombre », donc Ce que les Hindous désignent par le terme d'*advaita*, « Non-Dualité ».

La distinction entre l'Unité et la Non-Dualité, ou entre l'Ipséité et la Non-Altruité, fait entrevoir que la doctrine ou l'idée — celle-ci étant comme le centre de celle-là — doit être conçue comme étendue dans une indéfinité de « dimensions conceptuelles », qui sont autant de possibilités de conception impliquées dans la *shahâdah*, — ce qui revient à dire que cette dernière contient toutes les idées positives, et qu'elle constitue ainsi la synthèse intellectuelle, donc doctrinale, par excellence (1). La réalisation initiatique n'est

1. Au sujet des " dimensions conceptuelles ", nous ajouterons ceci dans un sens tout à fait général : il serait erroné de croire que la première conception théorique que l'on peut avoir d'une idée, équivaille en quelque sorte à la compréhension parfaite de cette idée, et en épuise les possibilités de compréhension, toujours dans le seul domaine théorique, et sans parler des réalisations proprement dites. En vérité, les conceptions théoriques sont comparables dans la plupart des cas à des objets qu'on ne verrait que d'un côté, et que l'on croirait connaître parce qu'on en discernerait la forme ; mais ces conceptions, comme les objets visibles, s'étendent pour ainsi dire dans

en somme pas autre chose que la compréhension totale de la *shahâdah* totale ; et si la totalité de la *shahâdah* est la totalité des « dimensions conceptuelles », sa compréhension totale se réalise par le passage du « savoir » à l' « Etre », ou de la vision à l'identité.

3

La réalisation de l'idée fondamentale, et par conséquent de la doctrine, s'effectue, nous l'avons dit, d'une part à l'aide d'une méthode appropriée, c'est-à-dire elle-même une projection de l'idée ou de la doctrine dans le domaine des applications, et d'autre part en vertu d'une influence spirituelle qui est comme la « présence réelle » de l'idée dans le milieu individuel ; et si la méthode peut être dite la « condition substantielle » de la réalisation, c'est-à-dire de la transmutation de la vision en identité, l'initiation en sera, avec la doctrine, la « condition essentielle ». L'influence initiatique, la *barakah*, est déposée comme un germe dans le cœur, alors que c'est le cerveau qui reçoit et contient l'idée en tant que forme mentale ; la méthode, à son tour, embrasse toutes les modalités de l'individu, et leur infuse l'idée par la vertu de l'initiation.

Maintenant, en quoi consiste la méthode dont nous venons d'indiquer le rôle ? Considérée du point de vue que nous avons précisé au début, et qui rattache tout élément traditionnel à la voie initiatique, ce qui est possible en vertu de l'aspect ésotérique que tout élément traditionnel comporte nécessairement, — considérée de ce point de vue, la méthode embrasse le *dîn* en tant qu'il est « agi », donc tous les rites, qu'ils soient indirectement ou directement initia-

diverses « dimensions », elles peuvent être « approfondies » et « élargies » indéfiniment, et si de telles extensions des conceptions théoriques ont un sens, c'est qu'elles constituent un travail préparatoire et par là même déjà un élément de réalisation spirituelle, dans la mesure où la théorie, en tant que telle, s'intègre à cette réalisation.

tiques (1), soit d'une façon générale le *dhikr*, l'incantation, dont toutes les formules sont autant de modalités, et dont tous les rites peuvent être autant de supports. On peut donc dire que, si l'Idée est le principe de la doctrine et en quelque sorte le *dîn* conçu ou pensé, l'incantation est le principe de la méthode et le *dîn* prononcé ou agi ; et nous avons vu que ces deux aspects du *dîn* contiennent, à la manière de canaux ou d'artères qui se complètent réciproquement, l'influence initiatique qui doit, suivant les points de vue, soit pénétrer et remplir, soit absorber et dissoudre le milieu individuel.

Mais le *dîn* en tant que méthode ne s'arrête pas simplement aux formules incantatoires et aux autres rites ; bien au contraire, la méthode doit englober tous les éléments de l'existence individuelle, sous peine de demeurer incomplète. Tout dans la vie de l'initié est alors ritualisé, et cela par la consécration de tout acte qui est ainsi offert à la Divinité et intégré à la voie spirituelle. Tout acte est susceptible de sacralisation en vertu de son caractère symbolique d'une part, et de sa nécessité relative d'autre part ; une activité qui ne serait recherché que pour elle-même, donc en dehors ou même à l'encontre de son symbolisme, et qui ne comporterait pas une nécessité suffisante, ne serait plus qu'une transgression et ne saurait être intégrée, à côté des rites proprement dits, à la méthode traditionnelle. Tout rite, de même que tout acte ritualisé ou sacralisé, acte qui présuppose alors, nous l'avons vu, la conscience de son symbolisme, est soumis à deux conditions « techniques », pourrait-on dire : n'être pas autre chose que ce qu'il doit être, et être entièrement ce qu'il est ; ce n'est qu'ainsi que le rite et l'acte ritualisé peuvent servir de support à l'influence spirituelle conférée par l'initiation, parce que ce n'est qu'ainsi

1. Des rites indirectement initiatiques sont tous les rites ayant un aspect ésotérique, comme *eç-çalâh*, la prière, et *el-udhu*, l'ablution ; des rites relevant par contre directement du domaine initiatique, donc des rites initiatiques par définition, sont par exemple *el-wird*, le rosaire, *el-'imarah*, la danse sacrée, et toutes les modalités encore plus directes du *dhikr*, de l'incantation.

que le rite participe, au point de vue de sa « technique », au Principe divin, qui Lui-même n'est autre que ce qu'Il est, et qui est absolument ce qu'Il est.

Maintenant, en tenant compte de la distinction entre le rite proprement dit ou rite traditionnel et l'acte ritualisé, et afin d'indiquer les rapports de l'un à l'autre, nous dirons ceci : l'influence initiatique est actualisée en quelque sorte, et dans une certaine mesure, par le rite, qui établit précisément un certain contact avec les états supérieurs ; mais, pour qu'elle puisse se perpétuer à travers les différentes modalités de l'existence individuelle, il faut que les manifestations de cette existence, donc les actes nécessaires à la vie ou à l'équilibre général de la vie, répondent aux deux conditions mentionnées plus haut, sous peine de ne pas pouvoir recevoir les répercussions émanant des rites proprement dits. En d'autres termes, des actes tels que la nutrition, le travail ou la cohabitation matrimoniale doivent être accomplis, comme les rites eux-mêmes, d'une manière parfaite, c'est-à-dire à l'exclusion de toute autre occupation d'une part, et avec un esprit concentré d'autre part (1). De cette façon, tout acte sera un prolongement des rites et par là un élément indirect de la méthode initiatique, dont le principe consiste précisément en la participation symbolique au Principe divin.

Les éléments fondamentaux dont nous venons de parler afin d'analyser et de préciser la notion du *dîn*, se trouvent représentés en quelque sorte par des formules qui leur correspondent respectivement ; ainsi, l'élément idéel ou doctrinal est concentré, nous l'avons dit, dans la *shahâdah* ; l'élé-

1. Le *Mânava-Dharma-Shâstra* ou Code sacré des Hindous ordonne que a nourriture soit honorée, et qu'elle soit prise avec un esprit concentré ; manger avec distraction est une sorte de profanation, qui enlève d'ailleurs à la nourriture une partie de sa qualité nutritive.

Un autre exemple de la sacralisation — ou ritualisation — de l'acte nécessaire, nous est fourni par un verset du Qorân qui ordonne aux hommes de « sanctifier leurs âmes » avant de cohabiter avec leurs épouses.

L'acte est nécessaire dans la mesure où il est normal ; c'est l'équilibre de la collectivité humaine qui, ici, est la mesure de la nécessité de l'acte individuel.

ment méthodique ou rituélique est représenté à son tour par la *fâtihah*, qui est la partie essentielle de l'oraison rituelle ; enfin, l'élément proprement initiatique ne saurait guère être exprimé d'une façon plus directe et plus concise que par le Nom divin même, *Allâh*, qui est la formule sacrée par excellence (1) ; c'est pour cela qu'il est aussi la formule fondamentale de l'incantation, et par conséquent, sous ses diverses modalités, le support fondamental et central de la réalisation initiatique.

FRITHJOF SCHUON.

1. Le nom *Allâh* correspond d'une façon remarquablement adéquate au monosyllabe sacré *Om*, même au point de vue de l'analyse de son symbolisme phonétique.

LA DOUBLE SPIRALE

Dans son article *Tradition hellénique et Art grec* (nº de décembre 1935), M. Elie Lebasquais a attiré très justement l'attention sur l'importance du rôle joué, dans l'« ornementation » symbolique de la Grèce archaïque, par la double spirale, qui, dit-il, « peut être regardée comme la projection plane des deux hémisphères de l'androgyne, offre l'image du rythme alterné de l'évolution et de l'involution, de la naissance et de la mort, en un mot représente la manifestation dans son double aspect » ; et nous pensons qu'il n'est pas sans intérêt d'apporter, au sujet de ce symbolisme, quelques développements complémentaires.



Tout d'abord, il faut remarquer que cette figuration peut être envisagée à la fois dans un sens « macrocosmique » et dans un sens « microcosmique » ; en raison de leur analogie, on peut toujours passer de l'un à l'autre par une adaptation convenable ; mais c'est surtout au premier que nous nous référerons directement ici, car c'est par rapport au symbolisme de l' « Œuf du Monde » que se présentent les rapprochements les plus remarquables. A ce point de vue, on peut considérer les deux spirales comme l'indication d'une force cosmique agissant en sens inverse dans les deux hémisphères, qui, dans leur application la plus étendue, sont naturellement les deux moitiés de l'« Œuf du Monde », les points autour desquels s'enroulent ces deux spirales étant les deux pôles. On peut remarquer tout de suite que ceci est en relation étroite avec les deux sens contraires de rotation du *swastika*, ceux-ci représentant en somme la même révolution du monde autour de son axe, mais vue respec-

tivement de l'un et de l'autre des deux pôles ; et ces deux sens de rotation expriment bien en effet la double action de la force cosmique dont il s'agit.

D'autre part, il est facile de se rendre compte de la similitude de cette figure avec le symbole extrême-oriental de l'*yn-yang*, dans lequel les deux demi-circonférences qui forment la ligne délimitant intérieurement les deux parties claire et obscure de la figure correspondent aux deux spirales précédentes, et leurs centres aux deux pôles. Ceci nous ramène d'ailleurs à l'idée de l' « androgyne », puisque le principe *yang*, représenté par la partie claire, est considéré comme masculin, et le principe *yn*, représenté par la partie obscure, comme féminin ; ces deux principes sont donc en réalité complémentaires, mais leurs actions respectives, dans tous les domaines de la manifestation, apparaissent comme contraires. On peut donc parler, soit de la double action d'une force unique, comme nous le faisions tout à l'heure, soit de deux forces produites par polarisation de celle-là et centrées sur les deux pôles, et produisant à leur tour, par les actions et réactions qui résultent de leur différenciation même, le développement des virtualités enveloppées dans l' « Œuf du Monde » (1).

Il est à remarquer que ces deux mêmes forces sont aussi figurées de façon différente, bien qu'équivalente au fond, dans d'autres symboles traditionnels, notamment par deux lignes hélicoïdales s'enroulant en sens inverse autour d'un axe vertical, comme on le voit par exemple dans certaines formes du *Brahma-danda* ou bâton brâhmanique, qui est une image de l' « Axe du Monde », et où ce double enroulement est précisément mis en rapport avec les deux orientations contraires du *swastika* ; dans l'être humain, ces deux lignes sont les deux *nâdîs* ou courants subtils de droite

1. Ceux qui se plaisent à chercher des points de comparaison dans les sciences profanes pourraient, pour une application d'ordre " microcosmique ", rapprocher ces figurations du phénomène de la " caryokinèse ", point de départ de la division cellulaire.

et de gauche, ou positif et négatif (*idâ* et *pingalâ*) (1). Une autre figuration identique est celle des deux serpents du caducée, qui se rattache d'ailleurs au symbolisme général du serpent sous ses deux aspects opposés ; et, à cet égard, la double spirale peut aussi être regardée comme figurant un serpent enroulé sur lui-même en deux sens contraires ; ce serpent est alors un « amphisbène », dont les deux têtes correspondent aux deux pôles, et qui, à lui seul, équivaut à l'ensemble des deux serpents opposés du caducée (2).

Ceci ne nous éloigne en rien de la considération de l'« Œuf du Monde », car celui-ci, dans différentes traditions, se trouve fréquemment rapproché du symbolisme du serpent ; on pourra se rappeler ici le *Kneph* égyptien, représenté sous la forme d'un serpent produisant l'œuf par sa bouche (image de la production de la manifestation par le Verbe), et aussi, bien entendu, le symbole druidique de l'« œuf de serpent » (3). D'autre part, le serpent est souvent donné comme habitant les eaux, comme on le voit notamment pour les *nâgas* dans la tradition hindoue, et c'est aussi sur ces mêmes eaux que flotte l' « Œuf du Monde » ; or les eaux sont le symbole des possibilités, et le développement de celles-ci est figuré par la spirale, d'où l'association étroite qui existe parfois entre celle-ci et le symbolisme des eaux (4).

1. L' " Axe du Monde " et l'axe de l'être humain (représenté corporellement par la colonne vertébrale) sont également désignés l'un et l'autre, en raison de leur correspondance analogique, par le terme *Mêru-danda*.

2. Pour expliquer la formation du caducée, on dit que Mercure vit deux serpents qui se battaient (chaos), et qu'il les sépara (distinction des contraires) avec sa baguette (détermination d'un axe suivant lequel s'ordonnera le chaos), autour de laquelle ils s'enroulèrent (équilibre des deux forces contraires, agissant symétriquement par rapport à l' " Axe du Monde "). Il faut remarquer aussi que le caducée est considéré comme l'attribut caractéristique de deux fonctions complémentaires de Mercure ou Hermès : d'une part, celle d'interprète ou de messager des Dieux, et, d'autre part, celle de " psychopompe ", conduisant les êtres à travers leurs changements d'états, ou dans les passages d'un cycle d'existence à un autre ; ces deux fonctions correspondent en effet respectivement aux deux sens descendant et ascendant des courants représentés par les deux serpents.

3. On sait que celui-ci était représenté, en fait, par l'oursin fossile.

4. Cette association est signalée par M. Ananda K. Coomaraswamy dans son étude *Angel and Titan* (voir le compte rendu d'autre part). – Dans l'art chinois, la forme de la spirale apparaît notamment dans la figuration du

Si l' « Œuf du Monde » est ainsi, dans certains cas, un « œuf de serpent », il est aussi ailleurs un « œuf de cygne » ; nous faisons allusion ici au symbolisme de *Hamsa*, dont nous avons eu déjà à parler dans un récent article (1). Or il arrive souvent, et en particulier dans les figurations étrusques, que la double spirale est surmontée d'un oiseau ; celui-ci est évidemment le même que *Hamsa*, le cygne qui couve le *Brahmânda* sur les eaux primordiales, et qui s'identifie aussi à l' « esprit » ou « souffle divin » qui, suivant le début de la *Genèse* hébraïque, « était porté sur la face des eaux ». Ce qui n'est pas moins remarquable encore, c'est que, chez les Grecs, de l'œuf de Léda, engendré par Zeus sous la forme d'un cygne, sortent les Dioscures, Castor et Pollux, qui sont en correspondance symbolique avec les deux hémisphères, donc avec les deux spirales que nous envisageons, et qui représentent par conséquent leur différenciation dans cet « œuf de cygne », c'est-à-dire en somme la division de l'« Œuf du Monde » en ses deux moitiés supérieure et inférieure (2). Nous ne pouvons d'ailleurs songer à nous étendre ici davantage sur le symbolisme des Dioscures, qui est fort complexe, comme celui de tous les couples similaires formés d'un mortel et d'un immortel, souvent représentés l'un blanc et l'autre noir, comme les deux hémisphères dont l'un est éclairé tandis que l'autre est dans l'obscurité ; nous dirons seulement que ce symbolisme, au fond, tient d'assez près à celui des *Dêvas* et des *Asuras*, dont l'opposition est également en rapport avec la double signification du serpent, suivant qu'il se meut dans une direction ascendante ou descendante, autour d'un axe vertical, ou encore en se déroulant ou s'enroulant sur lui-même, comme dans la figure de la double spirale (3).

" double chaos " des eaux supérieures et inférieures (c'est-à-dire des possibilités informelles et formelles), souvent en rapport avec le symbolisme du Dragon.

1. Voir *La Terre du Soleil*, n° de janvier 1936.

2. Pour préciser cette signification, les Dioscures sont figurés avec des coiffures de forme hémisphérique.

3. Cf. l'étude de M. Ananda K. Coomaraswamy déjà citée plus haut. — Dans

Dans les symboles antiques, cette double spirale est parfois remplacée par deux ensembles de cercles concentriques, tracés autour de deux points qui sont encore les pôles : ce sont les cercles célestes et infernaux, auxquels correspondent précisément les *Dêvas* et les *Asuras* ; en d'autres termes, ce sont les états supérieurs et inférieurs par rapport à l'état humain, ou encore les cycles conséquents et antécédents par rapport au cycle actuel, ce qui corrobore aussi la signification de l'*yn-yang* envisagé comme projection plane de l'hélice représentative des états multiples de l'Existence universelle. Les deux symboles sont équivalents, et l'un peut être considéré comme une simple modification de l'autre ; mais la double spirale indique en outre la continuité entre les cycles ; on pourrait dire aussi qu'elle représente les choses sous un aspect « dynamique », tandis que les cercles concentriques les représentent sous un aspect « statique » (1).

En parlant ici d'aspect « dynamique », nous pensons naturellement encore à l'action de la double force cosmique, et plus spécialement dans son rapport avec les phases inverses et complémentaires de toute manifestation : « évolution » ou développement, déroulement, et « involution » enveloppement, enroulement, ou encore « catabase » ou marche descendante et « anabase » ou marche ascendante, sortie dans le manifesté et rentrée dans le non-manifesté (2). La

le symbolisme bien connu du " barattement de la mer ", les *Dêvas* et les *Asuras* tirent en sens contraires le serpent enroulé autour de la montagne qui représente l' " Axe du Monde ".

1. Si, au lieu d'envisager l'ensemble de la manifestation universelle, on se bornait à un monde, c'est-à-dire à l'état correspondant au plan de la figure (supposé horizontal), les deux moitiés de celle-ci représenteraient respectivement le reflet des états supérieurs et la trace des états inférieurs dans ce monde.

2. Il est au moins curieux que M. Léon Daudet ait pris le symbole de la double spirale pour " schéma de l'ambiance " (*Courriers des Pays-Bas* : voir la figure dans *Les Horreurs de la Guerre*, et les considérations sur l' " ambiance " dans *Melancholia*) : il envisage l'un des deux pôles comme " point de départ " et l'autre comme " point d'arrivée ", de sorte que le parcours de la spirale doit être regardé comme centrifuge d'un côté et comme centripète de l'autre, ce qui correspond bien aux deux phases " évolutive " et " involutive " ; et ce qu'il appelle " ambiance " comporte en somme l'ensemble des deux courants inverses de la force cosmique que nous considérons ici.

double « spiration » (et l'on remarquera la parenté qui existe entre la désignation même de la spirale et celle du *spiritus* ou « souffle » dont nous parlions plus haut), c'est l' « expir » et l' « aspir » universels, par lesquels sont produites, suivant le langage taoïste, les « condensations » et les « dissipations », résultant de l'action alternée des deux principes *yn* et *yang*, ou, suivant la terminologie hermétique, les « coagulations » et les « solutions » : pour les êtres individuels, ce sont les naissances et les morts ; pour les mondes, c'est ce que la tradition hindoue désigne comme les jours et les nuits de *Brahmâ* ; et, à tous les degrés, dans l'ordre « macrocosmique » comme dans l'ordre « microcosmique », des phases correspondantes se retrouvent dans tout cycle d'existence, car elles sont l'expression même de la loi qui régit tout l'ensemble de la manifestation universelle.

René Guénon.

JUIFS, ARABES, BOHÉMIENS ET COMPAGNONS

Il ne faut pas s'en tenir à des opinions rigides en ce qui concerne la question des origines du Compagnonnage, ni s'attacher aux solutions simples. Dans toutes ces matières, ethnographiques en partie, il faut prendre son parti des enchevêtrements de facteurs composants, des altérations dues au temps et aux lieux.

Nous n'avançons pas un jugement superficiel, dans ce domaine, mais nous nous fondons sur plus de trente ans d'observations et d'expériences, pratiquées dans des milieux exclusivement orientaux. N'entendons point par là seulement les Hindous et les Chinois, mais aussi, conformément à la nomenclature courante, les Proche-Orientaux que sont les Juifs, les Musulmans et les fidèles des petites religions d'Asie Mineure.

Tel se dit Juif, est catalogué comme tel, et cependant admet des notions entièrement incompatibles avec la *Torah* ou le *Talmud*. Tel se prétend musulman, mais ne l'est que de nom, et greffe, sur un rudiment d'islamisme, toutes sortes de croyances étrangères, ou de survivances des anciennes religions du Proche Orient.

Ce phénomène de couverture, par un titre à peu près nu de religionnaire, d'excentricités ou d'hétérodoxies, tout à fait en contradiction avec le catalogage officiel, est infiniment plus commun, comme le comte de Gobineau l'avait constaté, chez les Orientaux que chez nous.

Que l'on ait donc présente à l'esprit cette considération quand on lit des études du genre des nôtres.

Les relations entre Bohémiens (caraques, gitanos, tzi-

ganes, etc.), Juifs et Musulmans, Compagnons, sont une des énigmes qui intriguent le plus les amis de nos études.

Il est malaisé d'interroger les Bohémiens. Si l'on s'informe auprès des Juifs, ils font semblant d'ignorer ce dont on leur parle, craignant une nouvelle offensive antisémite ; les Musulmans ont parfois un vague souvenir, oralement transmis, de rencontre avec des Bohémiens et de services réciproques rendus, sans préciser si ce fut dans les pays turcs, en Egypte, ou en Espagne, et il est vraisemblable qu'il y eut collusion, passagère peut-être, mais suffisante pour laisser une assez forte empreinte, dans les trois régions. Pour les Compagnons, jusqu'à preuve du contraire, les plus grandes probabilités sont pour un oubli des circonstances où des relations artisanales se nouèrent, entre les *Rôm* errants et les ouvriers passants, voyageurs eux aussi.

Et voilà justement ce que nous croyons digne de notre recherche : des groupes en apparence fort distincts, ou même étrangers les uns aux autres, présentent des points communs. Pourquoi ? Comment en est-il ainsi ?

Dans de précédents articles nous avons soulevé la question et nous nous en sommes tenus à l'expectative. Devant l'insistance de certains Provençaux, très instruits pourtant et qui voient journellement les Bohémiens se mêler aux paysans et aux *guardians* dans les fêtes, au café, sur les champs de foire, etc., à prétendre que les « hommes noirs », comme on les nomme, ont tout perdu de leurs traditions, n'ont aucun secret, etc., nous sommes obligés, même en attendant des solutions définitives, de reprendre le problème. Il existe, et il faut tout au moins émettre, des hypothèses, un peu satisfaisantes, à son sujet.

Les gitanes ou tziganes, ne sont pas un peuple absolument homogène, mais formé d'un noyau d'Indiens de basse classe ou hors caste, émigrés vers l'ouest, autour duquel se sont agrégés des proscrits, des persécutés, des rejetés des pays traversés, aujourd'hui fondus avec la masse bohémienne.

Il y a dans le faisceau de leurs traditions des croyances anciennes de la race primitive des errants et des survivances aussi anciennes, parentes par le degré de mentalité, des éléments juifs et arabes. Les hautes classes d'Israël ou d'Islam ne condescendent sans doute point à frayer avec des sortes de parias de la route. Mais il n'en fut pas de même du bas peuple et nous y reviendrons. Théoriquement tout le monde est sur le pied d'égalité chez les Israélites et les Musulmans, si l'on s'en tient à la *Torah* et au *Qoran*, interprétés un peu à la moderne, en tout cas assez superficiellement, car, jamais un *Cohen* ou un *Lévi* ne fut l'égal d'un Juif ordinaire, pas plus qu'un *Koreich* ou un *Cherif*, d'un *meslem* d'origine nègre ou malaise. En pratique, il y a des catégories fermées en haut, d'autres en bas, qui sont moins intransigeantes dans leurs fréquentations.

Reprenons ces deux affirmations, d'une probabilité très solide, de manière à dissiper bien des nuages.

Comme nous l'avons avancé dans notre petite étude du *Voile d'Isis* (1), il y a eu, et il y a dans les tribus de bohémiens, des étrangers, considérés comme de nature à honorer ou à enrichir le groupe, adoptés pour leurs talents remarquables d'artisans ou de bateleurs, ou par le mariage indissoluble (avec mélange du sang) avec une fille gitane ou tzigane. Il y a eu également une solidarité dans les persécutions, qui a permis l'établissement de liens d'amitié et de reconnaissance entre gens poursuivis, suspectés, comme les nouveaux chrétiens : gitanos, Maures ou Juifs convertis.

La fusion par mariage ou par communauté de profession n'exclut pas les relations étroites entre proscrits. Souvent des gens de « races maudites », comme disait Francisque Michel (2), Bohémiens, Juifs et Maures, suspects aux anciens chrétiens, en Espagne ou même en Europe centrale, en raison de la probabilité de survivances, sous le christianisme apparent, de rites et de croyances étrangères, ou hérétiques,

1. *Voile d'Isis*, articles sur le Compagnonnage. Jacques Molay, etc.
2. Francisque Michel : *Les races maudites*.

appartenaient au même groupe, ou à la même classe sociale économique, d'artisans ou de métallurgistes.

Presque dans toute l'Europe les métiers n'étaient pratiqués que par la plèbe. Les nobles et les gens sélectionnés, descendants des conquérants, occupaient seuls les situations libérales et bien entendu les charges des cours. Seuls, les clercs, par leur instruction, pouvaient faire partie distinguée de la société.

Or la plèbe, nous faisons abstraction des préjugés du racisme, était cependant composée surtout de descendants d'anciens vaincus, d'autre sang que les maîtres. Là jouaient le talent, l'intelligence pratique, et ces facteurs intellectuels permettaient les relations amicales et le mélange des origines. Entre sujets des maîtres le mépris de caste existait peu. Plus tard, certains purent se rapprocher des maîtres, devenir leurs satellites, s'élever au point de vue social.

Pendant très longtemps, pendant tout le Moyen Age et presque jusqu'aux époques dites modernes, il en fut comme nous l'avons indiqué.

Indépendamment d'une communauté de rang et de participation au même ostracisme de la part des grands, il y eut un resserrement de solidarité entre nouveaux chrétiens, ou nouveaux Musulmans, encore plus ou moins tenus à l'écart.

Enfin qui nous dit qu'il n'y eut pas, parmi les Bohémiens, d'anciens plébéiens de l'Egypte, de religion mosaïque, comme plusieurs d'entre eux étaient passés par l'Islam en Egypte plus tard, et dans l'Europe orientale, avant d'arriver en Italie, en France et en Espagne, et de se christianiser en apparence ?

Cela ne les disposait-il pas à nouer des amitiés, à s'entr'aider dans les périodes troublées de l'histoire de ces pays, sous les rois catholiques ? *Marranes, mudejares* et *gitanos*, nouveaux chrétiens, étaient également mal vus et devaient s'épauler, se solidariser plus qu'aujourd'hui. Cela explique le type turc de tziganes orientaux, le type sémitique de

gitanos espagnols, en petit nombre peut-être, mais à remarquer cependant.

On a noté que des *cagots* des Pyrénées voisinent avec les agglomérations de Bohémiens, dans le pays basque notamment. Il y en a de fondus dans les populations pyrénéennes, que seuls les ethnologues reconnaissent, et d'autres encore tenus pour tels qui accompagnent les migrations de Bohémiens, inférieurs à eux physiquement et économiquement, devenus serviteurs de moins misérables qu'eux.

Or, Sansot, Rosapuly et nous-même, croyons avoir démontré que les *cagots* ne sont pas des descendants de lépreux, mais des serfs ou des hommes libres d'origine juive ou moresque d'Espagne, convertis au catholicisme, spécialisés dans certains métiers : charpentiers, forgerons, couvreurs, tailleurs de pierre, et attirés en Navarre française par les seigneurs, manquant d'artisans habiles dans leurs vallées et dans leurs plaines.

Les Compagnons anciens de certains rites, comme celui du *Devoir étranger de liberté*, acceptaient des hommes de toute race et de toute religion. On circoncit encore en 5 temps et en 5 points au grade supérieur d'un « Devoir ». Cela fait présumer des intrusions d'éléments juifs ou arabes. Il y eut parmi eux dans les équipes qui travaillèrent aux cathédrales, en Espagne et dans le midi de la France, des Bohémiens, des Juifs et des Moresques, dits mudejares, artisans.

Nous avons montré, dans diverses études de la *Revue d'Ethnographie*, qu'on retrouve les traces de leur technique dans la décoration de beaucoup de nos églises.

Des Juifs et des Maures, christianisés au fond ou à la surface, peu nous importe en ce moment, il était naturel que l'on fît appel à leur maîtrise. C'étaient les ouvriers les plus habiles de l'Espagne.

Quant aux Bohémiens cela paraît plus étrange à première vue. Mais leur condition en Espagne et dans les Pyrénées n'est pas comparable à celle des tziganes étudiés par Praspati en Hongrie et en Roumanie. Quoique dans les villes

beaucoup de tziganes soient sédentaires, envoient leurs fils au lycée, au Conservatoire, ou à ce qui en tient lieu à Vienne, à Budapest, il y a encore vers les Karpathes d'assez nombreuses tribus nomades, vivant dans des chariots ou sous des tentes. Au contraire, dans la péninsule ibérique, les gitanos vivent fixés depuis longtemps, hors des villes, mais dans les faubourgs, troglodytes à l'Albaïcin de Grenade, citadins ordinaires à Triana ou à la Macarena de Séville, etc. S'ils sont souvent toreros, danseurs, musiciens, si leurs femmes vendent des dentelles ou dansent, il y en a beaucoup qui pratiquent des métiers : tisserands, cordiers, forgerons et les *gitanas* travaillent dans les fabriques de tabac. Les contacts entre gens de métiers, de basse classe sociale furent donc plus aisés qu'on ne croit. On connaît le cas des Bohémiens, dits *cascarots*, de Ciboure, Saint-Jean-de-Luz, fixés, pêcheurs et marchands de poisson. En Turquie les *Tchinghianees* néo-musulmans fraternisent avec les armuriers turcs et les dinandiers, parce que la trempe de l'acier et la chaudronnerie sont des spécialités tziganes. Dans les anciennes provinces turques de Bosnie-Herzégovine, en Albanie, aujourd'hui dans une grande partie de la Yougoslavie, les tziganes sont bijoutiers, damasquineurs, armuriers, chaudronniers, ce qui les rapproche des non-bohémiens, Turcs ou Slaves du sud des mêmes métiers. Cela explique des communautés probables de rites, signes de reconnaissance compagnonniques, ou de même genre. Bohémiens et Compagnons sont très secrets, nous ne pouvons que supposer ces accointances.

En France, les Compagnons venus du Proche Orient ont « roulé » sur les routes de Provence, y ont rencontré les caraques ou gitans, ceux qui vont en mai aux Saintes-Maries, mais fréquentent aussi la Sainte-Baume, premier refuge et lieu sacré des Compagnons les plus anciens de France.

Affinités, amitiés, entr'aide, entre errants complets ou demi-errants, sont évidents. Si les Juifs ont parfois rencontré les gitanos ou les tziganes, sur les marchés d'Espagne du

temps des Maures, ou en des pays balkaniques, plus ou moins nomades eux aussi, peu attachés à la terre qu'ils ne possédaient point, qu'on leur défendait d'acheter, jusqu'aux temps modernes, ils ont passé aux Bohémiens quelques-unes de leurs coutumes, celles qui étaient les plus rapprochées des usages bohémiens, certaines légendes bibliques qui servirent de noyau à des histoires plus vagues reçues par les gitans.

D'ailleurs, premiers Compagnons, Bohémiens, Juifs, Maures, sans être tous des hommes de couleur, furent en Europe des exotiques, des étrangers, des « passants », beaucoup plus rapprochés les uns des autres que chacun ne l'était des maîtres germains, gallo-romains, slaves, et de leurs sujets plus ou moins autochtones, cultivateurs ou éleveurs, habitants stables des campagnes.

Desmolins a prouvé que la route crée le type social, dans un livre célèbre. Nous pensons que l'impureté ou l'infériorité des races, aux yeux des maîtres, ne suffit pas à justifier les rapprochements, pas plus que les similitudes de métiers. L'erraticité, la route ont beaucoup fait. On connaît leur rôle dans la transmission des contes populaires, des chansons, des légendes, etc. Desmolins songeait au rôle de la route comme trait d'union entre populations. Ici, nous forçons le sens de son livre, attirant l'attention sur le fait que les trois genres d'hommes examinés : Bohémiens, Juifs ou Maures et Compagnons, sont plus ou moins nomades, considérant la route comme conditionnant par ses directions les échanges de marchandises et d'idées, mais aussi le caractère de ceux qui la parcourent.

Bien entendu, ne suffit-il pas d'affirmer des rapprochements et convient-il d'apporter des commencements de preuves. Si nous prenons les rites mortuaires, ceux qui sont les plus aisés à observer, nous constatons que les Bohémiens comme les Juifs et les Arabes lavent le cadavre ; ils prononcent des prières ou des litanies hurlées plutôt que chantées et pratiquent des rites ambulatoires autour du corps. Et les Compagnons, venus de Syrie et de Palestine, en France, en un

premier groupe oriental, ont transmis aux initiés non orientaux des époques plus récentes ces rites mortuaires. La circoncision compagnonnique est typique aussi.

Des secrets de métiers, de la trempe des armes, de l'incrustation des métaux ou damasquinage, se sont communiqués par initiation solennelle et secrète, car souvenons-nous que le travail créateur est ésotérique et hiératique, parfois dégénéré en une sorte de magie, chez bien des peuples qui n'ont point perdu leurs traditions.

N'allongeons pas inutilement cette brève étude aussi ethnographique qu'ésotérique, et venons-en à son utilité. Il convient d'observer de plus près les affinités de classe sociale, de conditions anciennes de travail, de séjour dans les mêmes pays, de « roulage » sur les routes, pour établir, si ce n'est l'accord inhérent à des relations anciennes plus fréquentes et étroites qu'aujourd'hui, entre Bohémiens, Juifs, Maures et Compagnons (nous l'avons déjà saisi en gros), mais les nuances, le dosage des infiltrations ou des emprunts, selon les races ou les influences religieuses ancestrales demeurées à titre de préjugés.

Cela est difficile, ce n'est pas impossible.

Nous ne pouvons ici doubler la tâche de l'ethnographe ou du folkloriste, mais ces savants auraient souvent avantage à lire nos travaux, qui discriminent les questions, opèrent des séparations dans les facteurs enchevêtrés, suggèrent des solutions conformes à la Tradition.

J.-H. PROBST-BIRABEN.

A PROPOS DE SAINT-YVES D'ALVEYDRE

A la suite de l'article de notre collaborateur Jean Reyor sur Saint-Yves d'Alveydre et l' « Archéomètre » (1), *nous avons reçu d'un de nos abonnés, qui a eu l'occasion d'approfondir les œuvres de Saint-Yves, quelques remarques sur les origines intellectuelles de ce dernier, remarques qui soulèvent un certain nombre de questions qui n'ont guère été mises en lumière jusqu'ici. Nous croyons que nos lecteurs seront intéressés par ces réflexions d'un ami des études traditionnelles, que nous remercions pour son aimable communication.*

La Rédaction.

I

Porter une appréciation tout à fait exacte sur la personne et sur l'œuvre de Saint-Yves d'Alveydre est fort difficile, car des éléments fort divergents doivent être pris en considération.

Tout d'abord, son individualité a donné lieu à des appréciations très opposées. Sans tenir compte à la lettre des imputations de Claire Vauthier, qui a laissé, outre son livre *Monsieur le Marquis*, diverses publications où se manifeste une âme assez vulgaire, il reste que Saint-Yves, notamment dans la *Mission des Juifs*, a dicté sans indication d'origine des pages entières de l'*Histoire philosophique du genre humain*. Les explications qu'il a données par la suite, soit dans *La France vraie*, soit dans le préambule de la *Mission de l'Inde*, ne dissipent pas l'impression de malaise que produit ce procédé. Autre chose est en effet d'exposer, sans références à des individualités qui ne comptent pas, des données qui relèvent de la doctrine traditionnelle, autre chose de copier textuellement sans indication d'origine des fragments de recherches historiques d'un individu déterminé.

Par contre, on ne saurait contester que Saint-Yves ait eu un « don » extraordinaire pour percevoir et pour exprimer les correspondances, notamment dans le domaine verbal. Ses facultés à cet égard avaient atteint un développement très grand, et il percevait, comme peu d'occidentaux y parviennent, les relations entre une réalité donnée et les éléments

1. *Voile d'Isis* de juillet 1935.

du langage qui peuvent, plus ou moins complètement, l'exprimer. C'est de ce point de vue que l'on doit apprécier ses interprétations de mots, dont la valeur est justement d'autant plus grande qu'elles ont trait non pas à des étymologies « historiques », mais à l'essence même des significations verbales.

Dans quelle mesure était-il le « support » d'influences se manifestant par son intermédiaire, dans quelle mesure au contraire s'agissait-il d'une extension de son individualité aux diverses possibilités compatibles avec l'état d'homme individuel ? C'est ce qu'il est difficile de décider, tout comme de déterminer s'il avait reçu une initiation régulière et parcouru une partie de la carrière de petits mystères, — comme l'indiquait Papus qui le disait « à demi-réintégré » (?)

II

Comme l'indique M. Jean Reyor dans son étude du *Voile d'Isis*, il faut distinguer à ce point de vue deux périodes assez différentes dans sa carrière.

Tout d'abord, il paraît avoir bénéficié, dans la mesure où sa nature propre le comportait, de l'héritage intellectuel de Fabre d'Olivet. Or, si la question d'une transmission initiatique régulière parmi des écrivains comme Fabre d'Olivet, Eliphas Lévi et Saint-Yves doit être réservée, par contre il est apparent que quelque chose de commun les relie, quelles que soient d'ailleurs les différences de valeur de ces trois esprits.

On rencontre chez eux, et surtout chez Fabre d'Olivet, une culture hellénistique qui paraît se rattacher au mouvement platonicien de la Renaissance avec notamment Marsile Ficin et Gémiste Pléthon. Or, les liens de ce mouvement avec les changements du monde occidental, commencés à partir du XIVe siècle et qui ont eu un épanouissement remarquable en 1789, ne sont pas fortuits. Justement l'œuvre même de Platon se présente elle-même comme une réadaptation de données initiatiques à des circonstances extérieures assez analogues, *mutatis mutandis*, aux mouvements du monde moderne. Il serait vain d'y chercher sous une forme pure et apparente des données absolument orthodoxes, parce que tout y est subordonné à un but extérieur d'actualité, ce qui lui donne son caractère d'exotérisme. Par contre, ces données y sont sous-jacentes, et on peut ainsi y retrouver un ésotérisme qui, sans toucher effectivement à la connaissance du Suprême, embrasse pas mal de sciences traditionnelles, dans la mesure où le permettaient les conditions auxquelles Platon avait dû se soumettre pour l'œuvre extérieure qu'il avait à réaliser.

Il va sans dire que ces connaissances sont assez souvent « profanées » en raison même des conditions ainsi acceptées, et qu'en tout cas pour les retrouver il faut écarter délibérément les traductions faites par des occidentaux modernes, qui travestissent les données traditionnelles conservées dans l'ori-

ginal. Le rôle des mythes dans l'œuvre de Platon est à cet égard essentiel, ainsi que le faisait récemment remarquer M. Guénon.

On trouve ensuite chez tous trois des éléments judéo-chrétiens assez mêlés. La Kabbale, par exemple, y est moins envisagée sous son aspect purement judaïque, que sous la forme christianisée que l'on rencontre chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. On voit donc qu'ici encore, les influences traditionnelles paraissent avoir été reçues sous une forme deux fois réadaptée à un monde révolté contre l'ordre traditionnel légitime. De même, les éléments chrétiens y sont envisagés sous l'aspect très spécial qu'ils ont reçu à travers le mysticisme théosophique de la fin du XVIIIe siècle, réserve faite de la remarque ci-après.

Enfin, le dernier élément que l'on y trouve est un reflet des doctrines hindoues, étudiées non pas en elles-mêmes et sous leur aspect propre, mais sous la forme et l'aspect assez discutables qu'elles ont revêtus dans les publications de l'Ecole de Calcutta. Il en est ainsi, du moins chez Fabre d'Olivet et Saint-Yves; chez Eliphas Lévi les doctrines de l'Inde sont complètement méconnaissables et présentées sous un aspect véritablement infernal.

Ce dernier point est fort important, car il s'agit ici du caractère spécial pris par ces doctrines en atteignant les milieux anglo-saxons, caractère qui sur la plupart des points consiste en une altération qui avoisine la falsification, et qui est jusqu'à un certain point parallèle à l'altération subie dans les mêmes milieux par le christianisme, sous l'influence de la réforme anglicane puis des indéfinies divisions du protestantisme qui lui ont succédé.

III

Cette influence anglo-saxonne n'a peut-être pas été mise assez complètement en lumière. Elle est pourtant très significative, à la lumière des remarques suivantes :

a) Les hérésies qui ont été combattues par l'Eglise catholique avant 1312 sont d'une nature toute différente de celles postérieures à cette époque, en ce sens qu'à tort ou à raison elles se réclamaient d'une transmission initiatique parallèle à la transmission apostolique dans l'Eglise. Au contraire, celles postérieures à cette date se réclament seulement de l'intelligence et de la sentimentalité individuelles;

b) La première manifestation de ce type d'hérésie, celle de Wicleff, a lieu en Angleterre peu après la date cruciale de 1312, à un moment où la guerre de Cent ans traduit une tentative pour subordonner la France à l'Angleterre;

c) Or, justement, il se trouve que, chez les trois écrivains dont nous parlons, cette influence anglo-saxonne est très nette. C'est chez Fabre d'Olivet qu'elle est le moins explicite, mais, comme nous l'indiquions plus haut, elle se retrouve

dans les éléments de sa culture orientale, ainsi que sur d'autres points moins apparents auxquels nous ne voulons pas toucher pour l'instant. Pour Eliphas Lévi, on connaît ses liens avec certains milieux occultistes anglais sur lesquels nous allons revenir dans un instant. A ce propos, il est peut-être utile de rappeler qu'à la fin de son *Dogme et rituel*, il donne une interprétation du *Traité des causes secondes* de Trithème, dans laquelle il indique que pour la période actuelle le pouvoir appartiendra à la nation qui tiendra les Clefs de l'Orient en 1879. Or, il semble bien que Saint-Yves d'Alveydre, dont les liens avec ces milieux anglais ne sont pas négligeables, bien que l'on en ait peu parlé, ait eu en vue justement cette « prophétie » (?), lorsqu'en 1878 il publia sa petite plaquette, intitulée précisément *Les Clefs de l'Orient* ;

d) D'ailleurs, il faut bien dire que l'on ne peut *entièrement* séparer Fabre d'Olivet, Eliphas Lévi et Saint-Yves de tout l'ensemble du mouvement néo-spiritualiste occidental, dans lequel se mêlent si étrangement des influences initiatiques, pseudo-initiatiques et contre-initiatiques. C'est ainsi que, malgré la note citée par M. Jean Reyor, dans son étude sur l'Archéomètre, on trouve :

Chez Papus, dans *La Cabbale*, une lettre doctrinale de Saint-Yves ;

Chez Guaita, dans *La Clef de la Magie noire* une importante notice sur Hermès.

Tout cet ensemble paraît s'être cristallisé autour de la H. B. of L., dont il serait bien souhaitable que quelqu'un libre de serments publiât les enseignements avec un précis historique ;

e) Si l'on avait à caractériser par un fait extérieur cet ensemble, dans lequel il y aurait d'ailleurs tant de distinctions à faire, entre éléments sains et éléments inversés, il faudrait dire qu'il a sa source dans une zone géographique dont le centre est dans cette Asie antérieure où naquit Abraham et où survivent à la fois, sous des formes bien différentes, les postérités directes ou déviées de ce patriarche. Cette zone s'étend en Europe aux territoires anciennement soumis aux Turcs et Tartares, notamment Albanie, Transylvanie, Podolie, et en Afrique à certains milieux localisés aux territoires du Nord et de l'Est ;

f) Il faudrait ajouter que ce qui relève de cette influence, trop souvent liée à des pratiques magiques dont on retrouve des traces curieuses aussi bien chez d'Olivet et Eliphas Lévi que chez Bulwer Lytton et Edgar Poe, est sur bien des points en lutte avec l'influence qui règne au delà de l'Indus et du Pamir, et qu'en particulier l'impur mouvement théosophiste, avec tous ses succédanés, bien loin d'être une action de cette dernière influence en Occident, est au contraire une tentative pour dissocier et dissoudre le Moyen et l'Extrême-Orient. Il convient de rendre à M. Guénon un tribut de reconnaissance pour avoir, le premier et le seul, publié des notions exactes sur ce point, comme sur tant d'autres qui touchent à ces questions.

IV

En ce qui concerne spécialement Saint-Yves d'Alveydre, il paraît bien qu'après la publication de la *Mission des Juifs* et plus précisément à partir de 1885, des influences initiatiques orientales se soient exercées directement sur lui, en provenance semble-t-il des confins Nord-Ouest de l'Inde, puis, plus tard seulement, de la région népalienne.

Or, c'est justement à partir de ce moment qu'il a cessé de publier, et qu'il s'est borné, jusqu'à sa mort, à poursuivre des études personnelles qui sont restées bien inachevées. Les circonstances assez singulières qui ont accompagné la publication de ses œuvres posthumes, ainsi que le contenu de ces œuvres, pour autant qu'on peut le considérer comme représentant le dernier état de sa doctrine, montrent cependant qu'il a gardé à l'égard de la Doctrine traditionnelle, dans la mesure où elle a pu lui être communiquée, son attitude du début.

Il aurait donc admis et cru jusqu'à la fin que la synthèse brahmanique était un remaniement fait au cours du *Kali-Youga*, et représentant sur certains points, par rapport à la Doctrine chrétienne orthodoxe, une véritable inversion. Or, il est, croyons-nous, indispensable d'affirmer qu'il ne s'agit pas ici d'ignorance à proprement parler, mais d'une divergence réelle de points de vue dont la compréhension limitée de Saint-Yves a fait une opposition fondamentale.

C'est une question qu'il serait très important d'éclaircir ; malheureusement, nous sommes très imparfaitement qualifiés pour le faire. Essayons cependant de « situer » la question, en nous excusant par avance de l'imperfection de nos moyens d'expression.

V

Dans toute relation où intervient le Suprême, il y a un caractère distinctif qui est l'irréversibilité de la relation. Celle-ci lie le Non-Suprême sans atteindre le Suprême. Et l'Identité Suprême reste parfaite.

Or, dans la causalité, apparaît ce double caractère de transcendance de la cause par rapport à l'effet, et d'identité de l'effet avec la cause.

Récemment M. Jean Reyor, dans le *Voile d'Isis*, soulignait, en citant une étude de M. André Préau, l'importance de cette doctrine.

Or, c'est là justement très exactement, pour reprendre la terminologie de Saint-Yves, l'axe et le pivot des triangles de l'Archéomètre.

En effet, quand des êtres individuels conscients ont leur individualité conditionnée de telle sorte qu'ils perçoivent plus directement la transcendance de la cause par rapport à l'effet, il s'ensuit que la Manifestation Universelle leur apparaît

comme une série de vouloirs en action, où chaque possibilité de manifestation leur semble distincte de sa réalisation. En outre, la perception du vouloir, et de sa limitation par les autres conditions de la manifestation, est ressentie par eux sous le mode affectif. D'où toutes sortes de conséquences non développées ici, en ce qui concerne l'action et ses diverses corrélations, notamment la souffrance.

En un sens, on peut dire que, dans l'ordre individuel humain, ils correspondent plus spécialement à l'action de *Vishnu*. D'où leur affinité avec le christianisme et plus généralement avec les formes religieuses.

Par contre, quand des êtres individuels conscients ont leur individualité conditionnée de telle sorte qu'ils perçoivent plus directement l'identité de la cause et de l'effet, il s'ensuit que pour eux chaque possibilité de manifestation est réalisée d'elle-même, pour autant qu'elle est non contredite par une autre possibilité. L'accès de la connaissance au delà des formes leur est directement ouvert. En un sens, on peut dire que dans l'ordre individuel humain ils correspondent plus directement à l'action de *Shiva*. D'où leur affinité avec les doctrines directement métaphysiques.

Enfin, lorsque les conditions qui limitent l'individu sont suffisamment élargies pour lui permettre l'accès au triple *Brahma*, « la guerre de la royale I contre l'usurpatrice M », pour parler comme Saint-Yves, a cessé, parce que leurs places relatives autour du pivot central sont équivalentes.

Il ne reste plus alors qu'un pas à faire, mais le plus sublime, pour atteindre le Suprême *Brahma* sans qualité.

Il paraît bien ressortir des dernières publications faites sous le nom de Saint-Yves que, s'il a théoriquement possédé ces connaissances, en tout cas les conditions définissant sa personnalité n'ont pas été élargies au delà de la première situation envisagée ci-dessus, ce qui explique l'ensemble de son attitude.

LES LIVRES

Ananda Coomaraswamy. *Angel and Titan : An Essay in Vedic Ontology*. (Extrait du *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, nº 4.) — Cette importante étude fait suite à *The Darker Side of the Dawn*, dont nous avons rendu compte précédemment ; l'idée principale que l'auteur y développe est que les *Dêvas* ou « Anges » et les *Asuras* ou « Titans », respectivement puissances de Lumière et puissances de Ténèbres dans le *Rig-Vêda*, bien qu'opposés dans leur action, n'en sont pas moins d'une même essence, leur distinction portant en réalité sur leur orientation ou leur état. L'*Asura* est un *Dêva* en puissance, le *Dêva* est encore un *Asura* par sa nature originelle ; et les deux désignations peuvent être appliquées à une seule et même entité suivant son mode d'opération, comme on le voit par exemple dans le cas de *Varuna*. D'autre part, tandis que les *Dêvas* sont représentés habituellement sous des formes d'hommes et d'oiseaux, les *Asuras* le sont sous celles d'animaux et particulièrement de serpents ; de là une série de considérations du plus grand intérêt sur les divers aspects du symbolisme du serpent, principalement au point de vue cosmogonique. Bien d'autres questions sont abordées au cours de ce travail, et nous ne pouvons les énumérer toutes en détail : citons seulement la nature d'*Agni* et ses rapports avec *Indra*, la signification du sacrifice, celle du *Soma*, le symbolisme du Soleil et de ses rayons, de l'araignée et de sa toile, etc. Le tout est envisagé dans un esprit nettement traditionnel, comme le montreront ces quelques phrases que nous extrayons de la conclusion : « Ce qui doit être regardé du dehors et logiquement comme une double opération de sommeil et d'éveil alternés, de potentialité et d'acte, est intérieurement et réellement la pure et simple nature de l'Identité Suprême... Ni l'ontologie védique ni les formules par lesquelles elle est exprimée ne sont d'ailleurs particulières au *Rig-Vêda*, mais elles peuvent tout aussi bien être reconnues dans toutes les formes extra-indiennes de la tradition universelle et unanime. »

René Guénon.

LES REVUES

— Le nº de décembre d'*Atlantis* a pour sujet principal *L'Allemagne et l'Atlantide* ; on y trouve un aperçu des principaux ouvrages publiés récemment en Allemagne et dont les auteurs veulent rattacher la civilisation de leur pays à des origines tantôt nordiques, tantôt atlantéennes, car tout cela est plein de confusions, qui montrent bien que les partisans les plus déterminés de la prétendue « race âryenne » ne savent pas trop eux-mêmes ce qu'ils doivent entendre par là. Bien entendu, M. paul le cour ne manque pas d'agrémenter son exposé de quelques fantaisies sur *Aor-Agni* et sur le *swastika* « symbole de la force » ; signalons-lui, à ce propos, que ce n'est pas un *swastika* que le dieu Thor tient à la main, mais un marteau, ce qui n'a aucun rapport, quoi qu'en puissent dire certains ; nous ne voyons pas du tout en quoi le *swastika* peut ressembler à un marteau, non plus d'ailleurs qu'à un instrument pour produire le feu...

— Dans le *Speculative Mason* (nº de janvier), signalons spécialement un intéressant article sur les découvertes archéologiques faites à *Ras Shamra*, et qui semblent destinées à renverser les assertions de l' « hypercritique » moderne contre l'antiquité des textes bibliques. Les rapprochements linguistiques de l'auteur appellent parfois des réserves, et certains d'entre eux paraissent dus uniquement à une transcription fautive ou insuffisante ; la confusion des lettres *aleph* et *aïn*, entre autres, y jouent un certain rôle. Nous ne voyons pas non plus comment le nom d'*El-Khidr* (qui n'est certes pas « adoré par les Musulmans », mais seulement vénéré comme un Prophète) pourrait être dérivé de celui du *Xisuthros* chaldéen, sans compter qu'*El* n'y est point le nom divin hébraïque, mais tout simplement l'article arabe ; mais tout cela, bien entendu, n'affecte pas l'essentiel, c'est-à-dire la comparaison des tablettes de *Ras Shamra* avec l'Ancien Testament. — Notons aussi la reproduction d'un curieux manuscrit maçonnique portant la date de 1696.

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (nºˢ de novembre et décembre), étude historique sur la « Grande Loge d'York », dont l'existence est connue de façon certaine de 1725 à 1792, mais qui paraît remonter plus haut, et qui prétendait même rattacher son origine à l'assemblée tenue pour la première fois à York en 926 ; les documents établissant une filiation aussi lointaine font naturellement défaut, mais ce n'est sans doute pas là une raison suffisante pour la rejeter comme purement

légendaire, quoi qu'aient pu en dire des historiens imbus de la superstition du document écrit.

— Dans le *Symbolisme* (n° de décembre), article de G. Persigout sur *Le Savoir et la Vie*, qui sont en somme pour lui la spéculation et l'action, et qu'il voudrait « réconcilier en les « intériorisant » selon les règles de l'ésotérisme traditionnel ». Il examine la question du recrutement et de la sélection, sur laquelle il exprime des vues assez justes, bien que l'idée de la « qualification » initiatique n'y soit pas nettement dégagée ; mais il est douteux que la préparation des candidats puisse être réalisée de façon bien efficace par de simples conférences, fussent-elles de « propagande initiatique », deux mots dont l'assemblage constitue d'ailleurs une véritable contradiction.

RENÉ GUÉNON.

— Dans son n° de juillet-août 1935, la revue *Triveni* de Madras (Inde), a donné une traduction anglaise de l'article sur *Christianisme et Islam*, par Frithjof Schuon, que nos lecteurs ont lu dans le n° spécial consacré à la Tradition Islamique (août-septembre 1934).

— La *Neue Zürcher Zeitung* (« Nouvelle Gazette de Zurich ») a publié le 23 décembre 1935, sous le titre *Magie und Mystik*, un article où M. Siegfried Lang rectifie, clairement et opportunément, une série d'erreurs courantes concernant le Soufisme.

— Dans la revue trimestrielle *Mesures* (n° du 15 janvier 1936), nous signalerons enfin trois sermons de Maître Eckhart — dont un particulièrement important et caractéristique — traduits de l'allemand par Mayrisch Saint-Hubert.

ANDRÉ PRÉAU.

Le Gérant : PAUL CHACORNAC.

Imprimerie Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris.

ÉTUDES TRADITIONNELLES

LE VOILE D'ISIS

R. C. Seine 113.599

est la seule revue de langue française ayant pour objet l'étude des doctrines traditionnelles tant orientales qu'occidentales ainsi que des sciences qui s'y rattachent. Son programme embrasse donc les différentes formes qu'a revêtues au cours des temps ce qu'on a appelé avec justesse :

LA TRADITION PERPÉTUELLE ET UNANIME

révélée tant par les dogmes et les rites des religions orthodoxes que par la langue universelle des symboles initiatiques.

Les abonnements partent du 1er janvier

FRANCE : un an... **30** fr. | ÉTRANGER : un an... **40** fr.

Abonnement de soutien : **60** fr.

On s'abonne à l'Administration, 11, quai Saint-Michel,

Chèques postaux : Chacornac-Paris 30.786.

Publication. — La revue paraît mensuellement, le 15 du mois.

N^os spéciaux. — Les abonnés reçoivent ces numéros sans augmentation de prix.

Manuscrits. — Les manuscrits non insérés seront retournés sur simple demande.

Comptes rendus. — Les ouvrages doivent être adressés au Directeur et non aux détenteurs de rubriques.

Responsabilité. — Les Auteurs sont seuls responsables de leurs articles.

DIRECTEUR

PAUL CHACORNAC